



Year: 2013

Das Paradox von der Philosophenherrschaft im Staat, Staatsmann und in den Gesetzen. Einige Bemerkungen zur Einheit und Variation des platonischen Denkens

Ferber, Rafael

Abstract: This paper deals with the paradox of the rule of philosopher-kings in the "Republic", the "Statesman" and the "Laws". The paper tries to show that the rule of philosopher-kings is "applied platonic metaphysics". (I) In Plato's dialogues, one can find a "dogmatic minimum", which consists of seven theses: 1) There is a difference between true belief and knowledge. 2) No one errs willingly. 3) Virtue is knowledge. 4) The just man is happy, the unjust one unhappy. 5) Knowledge corresponds to true being (in the Parmenidean sense), but belief corresponds to something which lies between being and not-being. 6) As knowledge is the foundation of belief, ideas are the foundation of sense phenomena in the following way: Ideas can exist without sense phenomena, but sense phenomena cannot exist without ideas. 7) The ideal state must correspond to the hierarchical structure of knowledge and being and reflect the hierarchical structure of the cosmos. Therefore, the philosopher-kings who know the ideas and especially the idea of the Good must rule. Theses 1 to 4 may go back to Socrates, theses 5 to 7 to Plato. (II) In the second part of the paper, it is shown that Plato never abandoned the idea of the rule of philosopher-kings. One can find this concept in the "Republic" (473c-e), in the "Statesman" (294a8-9) and also still in the "Laws" (711e-712a). However, the idea is modified in the "Laws": The rule of the philosopher-kings is only a means for the introduction of the rule of the law (710d). (III) The third part of the paper discusses the question of whether Plato is an aporetic or a dogmatic philosopher – a distinction which leads historically to academic scepticism on the one hand and Plotinus' Neo-Platonism on the other. The paper argues in favour of a third alternative between the two: First, there is the same dogmatic minimum in all of Plato's dialogues; its core is the idea that there is a difference between true belief and knowledge. Second, this dogmatic minimum is developed over the course of the early to the late dialogues. Therefore, at the same time, there is unity and development in Plato's dialogues and philosophy. Thus, the whole work itself shows contrasts between unity and development, systematic philosophy and open philosophizing. Perhaps the most urgent task of Plato scholarship would be to integrate these two aspects in one monograph.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110324662.261>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-84504>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Ferber, Rafael (2013). Das Paradox von der Philosophenherrschaft im Staat, Staatsmann und in den Gesetzen. Einige Bemerkungen zur Einheit und Variation des platonischen Denkens. In: Karfik, Filip; Eury, Song. Plato Revived : Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara. Berlin: De Gruyter, 261-277.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110324662.261>

Plato Revived

Beiträge zur Altertumskunde



Herausgegeben von Michael Erler, Dorothee Gall,
Ludwig Koenen und Clemens Zintzen

Band 317

Plato Revived

Essays on Ancient Platonism
in Honour of Dominic J. O'Meara

Edited by
Filip Karfík and Euree Song

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-032440-2
e-ISBN 978-3-11-032466-2
ISSN 1616-0452

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

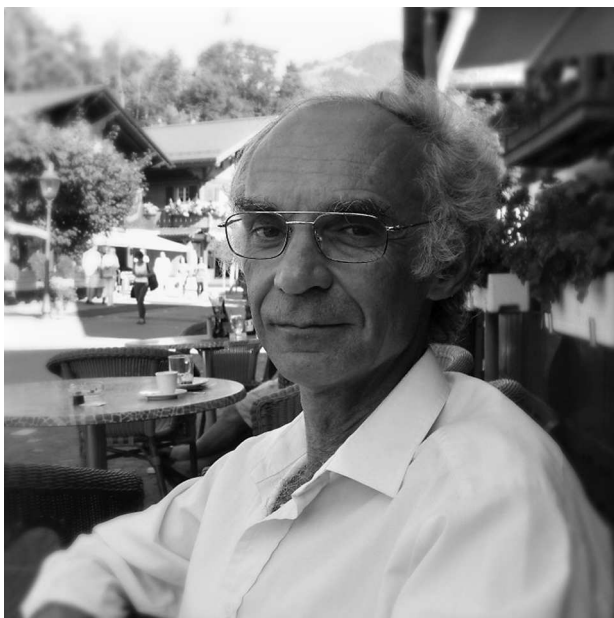
A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com



Dominic J. O'Meara

Table of Contents

Preface — VII

Unity, Intellect, Beauty

Werner Beierwaltes

Plotins Theorie des Schönen und der Kunst — 3

Alexandrine Schniewind

Le statut des objets intelligibles chez Alexandre d'Aphrodise et Plotin — 27

Pascal Mueller-Jourdan

« Toute pluralité participe en quelque manière de l'un »

Le premier théorème des *Éléments de théologie* de Proclus revisité
par le Pseudo-Denys l'Aréopagite — 41

Eyjólfur Kjalar Emilsson

Leibniz, Plato, Plotinus — 54

Soul and Body

John Dillon

Shadows on the Soul: Plotinian Approaches to a Solution of the Mind-Body Problem — 73

Filip Karfik

Δημογέροντες

L'image de l'assemblée dans les *Ennéades* VI, 4 [22], 15 — 85

Euree Song

Ashamed of Being in the Body? Plotinus versus Porphyry — 96

Lenka Karfíková

**Das Verhältnis von Seele und *ratio* in Augustins Abhandlung
De immortalitate animae — 117**

Happiness and Virtue

László Bene

Ethics and Metaphysics in Plotinus — 141

Marie-Luise Lakmann

„...die feine Stimme der Zikaden“

Iunkos, Περὶ γήρωσ und die platonische Philosophie — **162**

Suzanne Stern-Gillet

When Virtue Bids Us Abandon Life

(Ennead VI 8 [39] 6, 14–26) — **182**

Daniela P. Taormina

Porfirio ha scritto un trattato Περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῖν? — 199

Christian Tornau

Augustinus und die neuplatonischen Tugendgrade

Versuch einer Interpretation von Augustins Brief 155 an Macedonius — **215**

Irmgard Männlein-Robert

**Platonismus als ‚Philosophie des Glücks‘: Programm, Symbolik und Form
in der *Vita Procli* des Marinos — 241**

Platonopolis

Rafael Ferber

**Das Paradox von der Philosophenherrschaft im *Staat*, *Staatsmann*
und in den *Gesetzen***

Einige Bemerkungen zur Einheit und Variation des platonischen
Denkens — **261**

Cinzia Arruzza

**Being True to One’s Birth: What is *gennaion* in the Noble Falsehood
of the *Republic*? — 278**

Ada Neschke-Hentschke

Ἀδικία – Strafrechtsprinzipien bei Aristoteles und Platon

Zur *divisio* und *significatio textus* der *Nikomachischen Ethik* V 10 (1134 a 17–1136 a 9) und zu Platons Strafrechtsexkurs (*Nomoi* IX 859 b 5–864 c 9) — **290**

Philosophy and Religion

Andrew Smith

The Image of Egypt in the Platonic Tradition — 319

Tatjana Aleknienė

La prière à l'Un dans le traité 10 [V, 1] de Plotin et la tradition philosophique grecque — 326

Denis O'Brien

Augustine at Ostia: A Common Misreading — 343

Jacques Schamp

Thémistios et l'oracle des philosophes — 358

Alain Lernould

Boèce. *Consolation de Philosophie* III, *metrum* 9 — 376

Dominic J. O'Meara: Teacher and Scholar

Alexandre Jollien

La philosophie n'est pas la philosophie c'est pourquoi je l'appelle la philosophie — 399

Nicolas D'Andrès

List of Publications by Dominic J. O'Meara — 418

Rafael Ferber

Das Paradox von der Philosophenherrschaft im *Staat*, *Staatsmann* und in den *Gesetzen*

Einige Bemerkungen zur Einheit und Variation des platonischen Denkens

Gottlob Wilhelm Leibniz schreibt einmal an Nicolas François Rémond:

J'ay toujours esté fort content même dès ma jeunesse, de la morale de Platon, et encore en quelque façon de sa Métaphysique: aussi ces deux sciences vont elles de compagnie, comme la mathématique et la physique. Si quelcun reduisoit Platon en système, il rendroit un grand service au genre humain, et l'on verroit que j'y approche un peu.¹

Die platonische Moral wird demnach begleitet von der Metaphysik wie die Physik von der Mathematik, da sie – die platonische Moral – angewandte platonische Metaphysik ist. Nun gehört das Paradox von der Philosophenherrschaft zwar nicht unmittelbar in die Moralphilosophie, aber offensichtlich in die praktische, genauer gesprochen, in die politische Philosophie Platons. Allgemeiner lässt sich sagen, dass die praktische und politische Philosophie Platons auf die Sinneswelt angewandte platonische Metaphysik ist. Um die praktische und politische Philosophie Platons zu verstehen, müssen wir also zuerst etwas von seiner Metaphysik verstehen. Ohne im Folgenden zu beanspruchen, Platon „auf ein System zu reduzieren“, sollen der leichteren Übersicht halber gleichwohl zuerst (I) sieben Thesen Platons formuliert werden. Sie mögen zeigen, inwiefern das Paradox von der Philosophenherrschaft bzw. vom Herrschen der Philosophierenden angewandte platonische Metaphysik ist. Ich beschränke mich dabei auf das geschriebene Werk und wähle Thesen aus, die sich nach Möglichkeit sowohl in den frühen und mittleren als auch in den späten Dialogen finden und sozusagen ein „dogmatisches Minimum“ im *corpus Platonicum* bilden. Zweitens (II) soll ein Vergleich gemacht werden zwischen dem Paradox von der Philosophenherrschaft im *Staat* (R. 473 c–d), im *Staatsmann* (Plt. 294 a) und in den *Gesetzen* (Leg. 712 a). Drittens (III) möchte ich im Anschluss an diesen Vergleich etwas zur Einheit und Variation des platonischen Denkens sagen.

1 Brief vom 11. Februar 1715, zit. nach Leibniz (1887) III 637.

I

1) Es gibt eine Unterscheidung zwischen richtiger Meinung (ὀρθὴ δόξα) und Wissen (ἐπιστήμη). Diese Unterscheidung finden wir u.a. im *Menon* (98 b), in der *Politeia* (477 e–478 c) und im *Timaios* (51 d–52 a). Der Unterschied liegt darin, dass das Wissen zusätzlich zur richtigen Meinung eine „Rechenschaft über den Grund“ (αἰτίας λογισμός, *Men.* 98 a 3–4) gibt oder „immer mit gültiger Begründung“ (ἀεὶ μετ’ ἀληθοῦς λόγου, *Ti.* 51 e 3) erfolgt. Diese Unterscheidung gehört zu dem „Wenigen“ (ὀλίγα, *Men.* 98 b 4), was Sokrates beansprucht zu wissen, und das „einzige direkte Argument für die Existenz der Ideen“² in den Dialogen (*Ti.* 51 d–52 a) gründet auf dieser Unterscheidung.

2) Man kann nur das Gute wollen. Diese These findet sich im *Menon* (77 c–d), *Gorgias* (468 b), *Symposium* (205 e–206 a), in der *Politeia* (505 d–e) und im *Philebos* (20 d).³ Wenn man das Schlechte will, so will man etwas, von dem man glaubt oder meint, dass es gut ist (vgl. *Men.* 77 c–d). Man befindet sich in einem Irrtum und tut nicht, was man eigentlich will (vgl. z.B. *Grg.* 466 c–467 b).

3) Tugend ist Wissen, d.h. wenn man um die Tugend weiß, so handelt man auch nach ihr. Diese These wird im *Protagoras* begründet (357 d–e).⁴ Ebenso finden wir dort ihr Korollar, wonach niemand freiwillig, sondern nur aus Unwissenheit Unrecht tut (*Prot.* 358 c–d). Dieses Korollar – *nemo sua sponte peccat* – taucht wieder in der *Politeia* (382 a) und mit Modifikationen erneut im *Timaios* (86 d) sowie in den *Gesetzen* (vgl. 860 d) auf.

4) Der Gerechte ist glücklich, der Ungerechte ist unglücklich. Für den Einzelnen finden wir diese These im *Gorgias* (470 c–471 d) begründet, die *Politeia* ist ein Versuch, diese These auch für den Staat zu beweisen (vgl. *R.* 358 e–362 c, 612 a–621 d). In den *Gesetzen* gilt dieselbe These sowohl für den Einzelnen als auch für den Staat. Das gerechte Leben ist auch das glückliche Leben (662 b–663 a). Das Ziel der Gesetzgebung ist nichts anderes als die Realisierung der Tugend (vgl. *Leg.* 705 d–706 a). Das wiederum soll das glückliche Leben des Staates garantie-

² Kahn (1996) 330. Eine Analyse dieses Argumentes findet sich in Ferber (1998) mit Verbesserung von Ferber/Hiltbrunner (2005).

³ Vgl. dazu Ferber (1989) 51–52; ders. (2013).

⁴ Vgl. Ferber (1991) 46–56.

ren, dessen Wohlbefinden (εὖ ζῆν) nach denselben Gesichtspunkten zu beurteilen ist wie das eines einzelnen Menschen (vgl. *Leg.* 828 e–829 e).⁵

5) Dem Wissen entspricht ein Korrelat, das Sein im vollen Sinne, das eine Identität mit sich selber hat (*Smp.* 211 a; *Phd.* 80 a–b; *R.* 479 e, 484 b; *Phdr.* 247 d–e; *Ti.* 52 a). Der (bloßen) Meinung entspricht ebenfalls ein Korrelat, das zwischen Sein und Nicht-Sein liegt und keine Identität mit sich selbst hat (*R.* 477 a, 479 a–b; *Ti.* 38 a, 52 a). Das genannte Sein im vollen Sinne ist die platonische Idee, ohne die das Wissen keinen Gegenstand hätte. Zwar wird die „Ideenlehre“ bereits in den frühen Dialogen eingeführt (vgl. *Euthphr.* 6 d).⁶ Die Kennzeichnung der Idee als Seiendes im vollen Sinne und der Sinnesphänomene als oszillierende Zwischenwesen zwischen Seiendem und Nichtseiendem findet sich allerdings erst in der *Politeia* (477 a–479 d). Aus dem *Timaios* wird deutlich, dass Platon ungeachtet der Einwände im *Parmenides* diese Meinung nicht aufgegeben hat (vgl. 51 d–52 a).⁷

6) Wie es zwischen Wissen und Meinen eine hierarchische Struktur gibt, insofern das Wissen das Meinen erst begründet (vgl. *Men.* 98 a; *Ti.* 51 d), so herrscht zwischen Ideen und Sinnesphänomenen ebenfalls eine hierarchische Ordnung, insofern die Ideen die Ursache oder der Grund für die Sinnesphänomene sind. Auch diese *Hysteron-Proteron*-Struktur findet sich in den frühen (*Hi. mai.* 287 c; *Euthphr.* 6 e; *Men.* 72 c), mittleren (*Phd.* 100 d; *Parm.* 132 d) und späten Dialogen (*Ti.* 50 c). Zugespitzt lässt sich diese *Hysteron-Proteron*-Struktur des Seins – die „Grundformel des Platonismus“⁸ – für die mittleren und späten Dialoge wie folgt formulieren: Die Ideen können ohne Sinnesphänomene existieren, die Sinnesphänomene aber nicht ohne Ideen. Dieser hierarchischen Struktur der Erkenntnis und der Realität entspricht die hierarchische Struktur des Kosmos als eines „beseelten vernünftigen Lebewesens“ (*Ti.* 30 b), wobei der Körper der Welt sichtbar, die Seele dagegen unsichtbar ist, aber an der Vernunft teilhat (vgl. *Ti.* 37 a) und offensichtlich gegenüber dem Weltkörper ontologischen Vorrang besitzt.

7) Der ideale Staat muss dieser hierarchischen Struktur der Erkenntnis und des Seins entsprechen und die hierarchische Struktur des Kosmos abbilden. Er ist insofern angewandte platonische Metaphysik. Proleptisch lesen wir denn auch

⁵ Vgl. dazu Ferber (2007) insb. 37–38.

⁶ Vgl. dazu den hervorragenden Aufsatz von Baltes (2000) 317–323.

⁷ Vgl. Ferber (1998) 419–444.

⁸ So mit Recht Krämer (1996) 200. Vgl. Aristoteles, *Metaph.* Δ 11, 1019 a 1–4.

bereits im *Staat*: „Aber, im Himmel [Kosmos] liegt doch vielleicht ein Muster für den, der sehen und sein Inneres seiner Schau entsprechend einrichten will“ (R. 592 b).⁹ Deshalb muss die Gerechtigkeit der Seele, die darin besteht, dass der vernünftige Teil über die anderen Teile herrscht, auch im idealen Staat realisiert werden, der dadurch wiederum die „kosmische Gerechtigkeit“ nachahmt. Auf diese Art und Weise kann die Ungerechtigkeit oder die „Stasis“, d.h. der Konflikt zwischen dem unteren Teil und den höheren verhindert werden. Das wiederum bedeutet, dass die Menschen regieren müssen, bei denen der vernünftige Teil über die anderen herrscht. Das sind die Philosophen-Könige, die wir mindestens neunmal erwähnt finden (vgl. R. 473 c–d, 487 e, 499 b, 501 e, 540 d; *Plt.* 293 c–4 a; *Leg.* 712 a; *Ep.* VII 326 b, 328 a, 335 d). Wenn wir davon ausgehen dürfen, dass der *Siebte Brief* echt ist oder zumindest einen echten Kern hat und sich der Verfasser nicht in seiner Erinnerung täuscht, diese These bereits vor der ersten sizilischen Reise (388 v. Chr.) vertreten zu haben (vgl. *Ep.* VII 326 b), so können wir annehmen, dass Platon an dieser Ansicht ungefähr von seinem vierzigsten Jahr an bis ins hohe Alter festgehalten hat.

Soviel zum „dogmatischen Minimum“ in Platons Dialogen. Zweifellos kann dieses „Minimum“ auch anders formuliert und die eine oder andere These noch hinzugenommen werden. So ließe sich weiterhin die Ansicht verteidigen, dass Platon in den frühen (vgl. *Men.* 81 b), mittleren (*Phd.* 72 a–72 e, 76 d–77 b, 80 b–81 a, 105 d–106 d; R. 608 d ff., *Phdr.* 245 c ff.) und späten Dialogen (*Leg.* 595 a) die Unsterblichkeit der Seele vertreten hat, zumal er sich auch im *Siebten Brief* zur Unsterblichkeit der Seele und ihrer postmortalen Gerichtsbarkeit bekennt (335 a).

Ebenso, wenn auch weniger konsensfähig, ließe sich sagen: Das „vorrangig Liebenswerte“ (πρῶτον φίλον, *Lys.* 219 d 1) oder „wirklich Liebenswerte“ (τὸ τῷ ὄντι φίλον, *Lys.* 220 b 4, 220 e 3) meine die Idee des Guten, die wir dann in der *Politeia* mit den großen drei Gleichnissen verdeutlicht finden (R. 507 c–517 c); und diese Idee des Guten werde wiederum im „Genauen selbst“ (αὐτὸ τὰκριβές) des *Staatsmannes* (284 d 2) aufgenommen; eine These, die unabhängig von der

⁹ Dazu Burnyeat (2000) 6: „Centuries of admiring quotation have obscured the point that, when Socrates speaks of a paradigm laid up in the heavens (ἐν τῷ οὐρανῷ), he is not contrasting some Christian heaven with the whole corporeal world, but contrasting our Earth, where the ideal city described in the Republic does not at present exist, with the skies above where it does. What the philosopher’s intellect will assimilate, as the *Timaeus* confirms (47 c), is the orderly circular motions that drive the heavenly bodies.“ Zur Wirkungsgeschichte dieses „Musters“ vgl. Vegetti (2009).

Tübinger Schule bereits Otto Apelt vertreten hat.¹⁰ Mit der Tübinger Schule ließe sich sogar noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, dass Platon die indirekt überlieferte Zweiprinzipienlehre vom „Einen“ und der „unbestimmten Zweiheit“ von den frühen bis späten Dialogen als deren Interpretationshintergrund mündlich gelehrt hat. Doch hat diese These bekanntlich nicht den Konsens der internationalen Forschungsgemeinschaft gefunden.¹¹ Da ich hier jedoch nur das dogmatische Minimum im *corpus Platonicum* herauszustellen suche, will ich es mit diesen sieben Thesen bewenden lassen, nämlich: (1) Es gibt eine Unterscheidung von richtiger Meinung und Wissen. (2) Man kann nur das Gute wollen. (3) Tugend ist Wissen. (4) Der Gerechte ist glücklich, der Ungerechte ist unglücklich. (5) Dem Wissen entspricht das Sein im vollen Sinne, der Meinung ein Sein und Nichtsein. (6) Wie das Wissen das Meinen begründet, so begründen die Ideen die Sinnesphänomene. (7) Der ideale Staat muss der hierarchischen Struktur der Erkenntnis und des Seins entsprechen.

Beachtenswert scheint mir nun Folgendes: Während die erste These (1) noch heute *Wahr-scheinlichkeit* im Sinne einer respektierten philosophischen Meinung oder eines *ἔνδοξον* beanspruchen kann,¹² so haben alle anderen sechs Thesen noch heute einen paradoxen Charakter, d.h. sie laufen wider die gängige Meinung. So widerspricht die These (2), wonach man nur das Gute wollen kann, der Meinung, dass man auch das Schlechte wollen kann; (3) dass man ferner nur unfreiwillig Unrecht tut, widerspricht der Meinung, dass man auch freiwillig Unrecht tut, (4) dass der Gerechte glücklich und der Ungerechte unglücklich ist, widerspricht der Meinung, dass es dem Gerechten in dieser Welt schlecht und dem Ungerechten gut gehen kann, dass (5) die unsichtbaren Ideen die eigentliche Realität sind und (6) die sinnliche Realität erst begründen, widerspricht offensichtlich der Meinung, dass die eigentliche Realität in der sinnlichen Welt liegt. Dass schließlich (7) die Philosophen herrschen sollen, widerspricht der Meinung von der Unfähigkeit der Philosophen zur Herrschaft. In der Tat wird die Philosophenherrschaft von Sokrates als „ganz gegen die Meinung“ (*πολὺ παρὰ δόξαν*) bezeichnet (*R.* 473 e 4). Daher ist (7) das Paradox von der Philosophenherrschaft oder vom Philosophieren der Herrschenden sozusagen nur der Schlussstein einer Reihe von Paradoxien.

Hinzufügen zu diesem „Minimum“ möchte ich noch Folgendes: Zwar trifft wohl heute noch die Meinung Ralph Waldo Emersons (1803–1882) ins Schwarze:

¹⁰ Vgl. seinen Kommentar zum *Lysis* in Apelt (1912–1926) Bd. 3, 120, Anm. 49, sowie seinen Kommentar zum *Staatsmann*, ebd., Bd. 6, 129, Anm. 69.

¹¹ Vgl. zum Forschungsstand Ferber (2007) insb. 80–84.

¹² Vgl. Ichikawa/Steup (2012).

„Socrates and Plato are the double star which the most powerful instruments will not entirely separate.“¹³ D.h. die Unterscheidung zwischen der Philosophie des historischen und der des platonischen Sokrates wird der historischen Forschung nie gänzlich gelingen.¹⁴ Doch *gezwungen* zu sagen, welche der sieben Thesen ich eher dem historischen und welche dem platonischen Sokrates zuschriebe, so würde ich antworten: Während wir die Thesen (1) bis (4) wohl eher dem historischen Sokrates zuschreiben können,¹⁵ so betreten wir mit der Thesen (5), (6) und (7) Land, das von Platon selber erobert wurde. Der entscheidende Grund ist, dass der (historische) Sokrates selber wohl schwerlich die Ideenlehre auch als Lehre von den Seinsgraden formuliert hat.¹⁶

II

Im zweiten Teil möchte ich das Paradox von der Philosophenherrschaft oder vom Herrschen der Philosophierenden im *Staat*, im *Staatsmann* und in den *Gesetzen* vergleichen. Wie von den ersten beiden Wellen, d.h. der Güter- sowie der Frauen- und Kindergemeinschaft im *Staat* (R. 461 c–466 e), in den *Gesetzen* nämlich nichts mehr übrigbleibt, so scheint auch die dritte Welle der Lächerlichkeit in den *Gesetzen*, nämlich die These von der Philosophenherrschaft oder vom Herrschen der Philosophierenden, verschwunden zu sein. Vorausschicken muss ich, entgegen einem geläufigen Missverständnis, dass bereits der ideale *Staat* von Platon zwar als „Wunsch“ (εὐχή, R. 450 d 1, 456 b 12, 499 c 4, 540 d 2), nicht aber als Utopie konzipiert worden ist.¹⁷ So lesen wir im *Staat*:

Wenn jedoch bei den am besten für die Philosophie Geeigneten jemals eine Notwendigkeit, sich des Staates anzunehmen, sowohl in der unendlichen vergangenen Zeit entstanden ist (γέγονεν) oder auch jetzt für sie besteht (νῦν ἔστιν) in irgendeiner barbarischen, weit außerhalb unseres Gesichtskreises gelegenen Gegend, oder irgendwann in der Zukunft entstehen wird (γενήσεται): so sind wir bereit, für diesen Fall mit Argumenten die These durchzukämpfen, dass der erwähnte Staat einmal bestanden hat oder besteht oder bestehen wird,

¹³ Emerson (1950/1987) 39–40. Friedländer (1928) I 153.

¹⁴ Vgl. Ferber (2011) 74–84.

¹⁵ Einen weiterführenden Versuch, die Thesen des frühen platonischen Sokrates zu isolieren, habe ich in Ferber (2007) unternommen.

¹⁶ Strenggenommen ist die Philosophie des historischen Sokrates im Unterschied zu deren Einfluss auf die Sokratiker historischer Forschung nicht zugänglich. So Kahn (1992) 240. Vgl. Ferber (2011) 83–84.

¹⁷ Vgl. dazu Herzog (1985) sowie Laks (2012), Anm. 3.

wenn diese Muse sich eines Staates bemächtigt. Denn unmöglich ist er nicht, noch bringen wir Unmögliches vor, wohl aber Schweres, doch darüber sind wir uns einig. (R. 499 c–d, übers. von R. F.).

Das bedeutet also: Der von Platon entworfene Staat ist weder logisch noch real unmöglich. Er ist nicht einmal „pragmatisch“, d.h. für das menschliche Handeln, unmöglich, wenn auch schwierig in die Tat umzusetzen. Das aber heißt: Er ist keine *Utopie*, sondern, wie Sokrates keinem einzigen Menschen weder in der Vorzeit noch in der Gegenwart vergleichbar ist (vgl. *Smp.* 215 c), aber gleichwohl existiert, so kann auch der platonische Staat existieren. Freilich, wie Sokrates ungewöhnlich ist (vgl. *Smp.* 215 a), so ist auch der Idealstaat eine „Ungewöhnlichkeit“ oder „Atopie“. Die Existenz des Idealstaates hängt nur von einer Bedingung ab, nämlich dass sich die am besten für die Philosophie Geeigneten des Staates annehmen. Ebenso ist für Platon das Paradox von der Philosophenherrschaft oder vom Philosophieren der Herrschenden keine Utopie, sondern eine menschlich reale Möglichkeit. Diese „Atopie“ wird nun bekanntlich folgendermaßen in der *Politeia* formuliert:

Wenn nicht, sprach ich, entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige und Machthaber echt und hinreichend philosophieren und also dieses beides zusammenfällt, d.h. die politische Gewalt und die Philosophie; die verschiedenen Begabungen aber, die sich jetzt zu jedem der beiden Bereiche getrennt aufmachen, notwendig ausgeschlossen werden, solange – [sage ich] – gibt es keine Ruhe von den Übeln für die Staaten, lieber Glaukon, und nach meiner Ansicht auch nicht für das menschliche Geschlecht, noch kann jemals zuvor dieser Staat, den wir jetzt in Worten beschrieben haben, soweit es möglich ist, entstehen und das Licht der Sonne sehen. (R. 473 c–e, übers. von R. F.).

Der Satz ist ein Wenn-dann-Satz. Das Zusammenfallen der beiden Begabungen, der philosophischen und der politischen, ist die Bedingung dafür, dass die Übel sowohl für den Staat als auch für das menschliche Geschlecht aufhören. Die Philosophen aber sind in der Projektion Platons auch diejenigen, die über das Wissen um die platonischen Tugendideen verfügen. Da nach These (3) Tugend Wissen ist und nach These (4) die Ausübung der Tugend glücklich macht, ist die Vereinigung der beiden Begabungen auch die Bedingung für das Glück der Staaten und des menschlichen Geschlechts. Soviel hier zum *Staat*.

Im politologischen Zwischendialog, dem *Staatsmann*, hält Platon einerseits an der Philosophenherrschaft als dem Optimum fest: „Das Beste aber ist, dass nicht die Gesetze in Kraft sind, sondern die Macht bei einem königlichen und mit Einsicht begabten Mann liegt“ (*Plt.* 294 a 8–9, übers. von R. F.). Andererseits führt Platon die „konstitutionelle Monarchie“ als die beste Nachahmung jener besten Staatsform ein, die er für die „einzig richtige“ (*Plt.* 297 d 4–5) hält, nämlich

die absolute Monarchie des „königlichen und mit Einsicht begabten Mannes“: „Die Monarchie also, wenn gebunden an gute schriftliche Anweisungen, die wir Gesetze nennen, ist die beste von allen sechs“ (*Plt.* 302 e 10–11), nämlich der Alleinherrschaft (Monarchie und Tyrannis), der Herrschaft der Wenigen (Aristokratie und Oligarchie) und der Herrschaft der Vielen (gesetzliche und gesetzlose Demokratie) (vgl. *Plt.* 302 d–e). Auch der Dialog *Staatsmann* hält also an der Philosophenherrschaft fest, ist doch der „königliche und mit Einsicht begabte Mann“ niemand anders als der uns aus der *Politeia* bekannte Philosophenherrscher.

Aber sogar noch die *Gesetze* gehen von der Existenz dieses „königlichen und mit Einsicht begabten Mannes“ aus:

[S₁] Wenn nun einmal ein solcher Mann (τοιοῦτος) da gewesen ist (γέγονεν) oder da sein wird (γενήσεται) oder jetzt ein solcher unter uns ist (νῦν ἡμῶν ἔστιν τις), dann lebt er glücklich, glücklich aber sind auch die, welche die aus seinem Munde strömenden Worte hören.

[S₂] Ebenso gilt von jeder Regierung dieselbe These, dass, wenn die größte Macht mit der größten Denkkraft und Besonnenheit in einem Menschen zusammenfällt, dann der beste Staat und die entsprechenden Gesetze entstehen, sonst aber nicht.

[S₃] Dies mag uns wie eine Rede gelten, die uns als Seherspruch (κεχρησµωδήσθω) und bewiesene Sache (ἐπιδεδείχθω) überliefert ist, dass es einerseits schwer ist, dass ein Staat mit guten Gesetzen versehen ist, andererseits, wenn in die Tat umgesetzt wird, was wir sagen, es bei weitem am schnellsten und leichtesten auszuführen ist. (*Leg.* 711 e–712 a, übers. von R. F.)¹⁸

Ich habe den Abschnitt in drei Sätze gegliedert. Der erste Satz [S₁] zeigt uns in Analogie zur *Politeia*, 499 c–d, nochmals, dass Platon die Vereinigung der beiden Begabungen nicht als Utopie verstanden hat, sondern als eine reale menschliche Möglichkeit. Er zeigt zusätzlich, dass diese Vereinigung wohl im Sinne der Thesen (3) und (4) Bedingung des Glücks für den Philosophenherrscher selber, aber auch für diejenigen ist, die sich nach dessen Lehre ausrichten, d.h. die Bewohner des von ihm beherrschten Staates. Der zweite Satz [S₂] bekräftigt, dass das, was vom Einzelnen gilt, auch vom ganzen Staat gilt, da dieser dann die entsprechenden und d.h. wohl die realiter bestmöglichen Gesetze einführt. Mit dem dritten Satz [S₃] mag sich Platon auf die *Politeia* zurückbeziehen, da er die Philosophenherrschaft nicht nur mit der Würde eines Orakelspruches versieht, sondern uns auch

¹⁸ Vgl. dazu ausführlich Schöpsdau (2003) 169–175. Meines Erachtens bezieht sich τοιοῦτος sowohl auf einen politischen Herrscher (711 d 6–e 1) als auch den mythischen Nestor, vielleicht eine Anspielung Platons auf sich selbst, da er sich zweifellos als Philosoph verstanden hat, und, wenn nicht zum Philosophenherrscher, so doch zu einem philosophischen Berater berufen sah, vgl. Schöpsdau (2003) 174–175.

als bewiesene Sache hinstellt. Wo aber wäre der entsprechende Seherspruch bewiesen worden, wenn nicht in der *Politeia*? Der dritte Satz [S₃] zeigt nun, wozu diese Philosophenherrschaft auch in den *Gesetzen* gut ist, nämlich damit die Gesetzesherrschaft so schnell und leicht wie möglich eingeführt wird.

Wenn wir nun diese drei zitierten Stellen miteinander vergleichen, so ergibt sich: Platon hat an der These von der Philosophenherrschaft oder vom Philosophieren der Herrschenden festgehalten, und zwar von der *Politeia* bis hin zu den *Gesetzen*. Freilich ergibt sich in den *Gesetzen* eine entscheidende Modifikation: Die Philosophenherrschaft ist das Beste *zum Zweck* der Einführung der Gesetzesherrschaft. Und der Philosophenherrscher bleibt selbst an sie gebunden, wenn er sie einmal eingeführt hat. Der entscheidende Kritikpunkt an der Philosophenherrschaft, der bereits im *Staatsmann* artikuliert worden war (*Plt.* 298 a–c), ist eben, dass kein menschliches Wesen, wenn es in die Lage gebracht ist, mit unbeschränkter Machtvollkommenheit über alle menschlichen Angelegenheiten zu verfügen, davor bewahrt werden kann, der Hybris und der Ungerechtigkeit anheimzufallen (vgl. *Leg.* 713 c). Deshalb braucht es den „Gesetzesstaat“ und werden die Philosophenkönige durch den „nächtlichen Rat“ abgelöst, d. h. einen „Ältestenrat“ (*Leg.* 964 e–965 a), dessen Mitglieder eine ähnliche „dialektische“ Ausbildung zu absolvieren haben wie die Philosophenkönige im Staat (vgl. *Leg.* 965 d–966 c), auch wenn dieser Ausbildungsgang in den *Gesetzen* noch weniger im Einzelnen ausgeführt wird als in der *Politeia*. Im Unterschied zur *Politeia* finden wir aber in den *Gesetzen* eine klare Instrumentalisierung der „Philosophenherrschaft“ zur Einführung des Gesetzesstaates (vgl. *Leg.* 710 d).¹⁹ Gleichwohl hält Platon unmissverständlich an der „Atopie“ der Philosophenherrschaft fest, gibt es doch keine höhere Macht als eben Wissen und Einsicht, die insofern über dem Gesetz stehen müssen (vgl. *Leg.* 875 c–d). Doch der entsprechende Mensch existiert nicht oder allenfalls nur für kurze Zeit: „Nun (νῦν) aber gibt es ihn nirgendwo in irgendeiner Weise, es sei denn für kurze Zeit (ἀλλ’ ἢ κατὰ βραχύ)“ (*Leg.* 875 d 2–3). Platon sagt also nicht, dass es den Philosophenherrscher nie gibt oder geben kann. Es gibt ihn, wenn auch nur κατὰ βραχύ und d.h. auch nur für eine begrenzte Zeit.²⁰ Kein Mensch also würde diese seelische Höhenlage, die es möglich macht, bei dem Grundsatz (δόγμα, *Leg.* 875 b 4) zu bleiben, nur das Gemeinwohl zu verfolgen, sein Leben lang durchhalten (διαβιώναι, *Leg.* 875 b 5). Doch erhellt aus dieser Einschränkung, dass der alternde Verfasser der *Gesetze* seinen Wunsch (ἐύχρη)

¹⁹ Vgl. dazu Brisson (2009).

²⁰ Ich folge mit „es sei denn für kurze Zeit“ der Übersetzung von Laks (2005) 171, vgl. auch Laks (2012), Anm. 26. Das νῦν ist mit Laks (2012) wohl global zu verstehen. So wie die Menschen im Allgemeinen sind.

nicht völlig aufgegeben hat, dass der Philosophenkönig tatsächlich einmal real existiert. Er ist nicht eine Utopie, sondern eher das Maximum dessen, was in den Augen Platons von einem sterblichen Menschen „für eine kurze Zeit“ (*Leg.* 875 d 3) erreicht werden kann, sozusagen „the limit of the practical best“.²¹

III

Bei keinem Denker gibt es wohl so verschiedene Auslegungen wie bei Platon.²² Das hängt mit der platonischen Anonymität zusammen, wonach Platon in den Dialogen nie in eigener Person spricht,²³ so dass uns seine eigene Ansicht in letzter Instanz unerforschlich bleibt. Allerdings ist es meines Erachtens schwerlich sinnvoll zu bezweifeln, dass aus dem platonischen Sokrates, dem eleatischen Fremdling, Timaios und dem Athener zumindestens teilweise Platon selber – wenn auch nicht der ganze – spricht.²⁴ So zum Beispiel ist schwerlich zu bezweifeln, daß die Thesen (1) bis (7) nicht auch Ansichten Platons wiedergeben oder dass Platon sich einer eigenen Ansicht enthalten oder sogar deren Gegenteil geglaubt hätte; etwa: (1) Es gibt keine Unterscheidung von richtiger Meinung und Wissen, vielmehr ist richtige Meinung schon Wissen.

Die interpretatorische Differenz betrifft einzelne Lehren wie z.B. die Ideenlehre und die Idee des Guten, sowie einzelne Dialoge wie z.B. insbesondere den Rätseldialog *Parmenides*. Es betrifft aber selbstverständlich auch das Ganze seiner Lehre. Seit Gustav Teichmüller (1832–1882) spricht man in Analogie zur „sokratischen“ auch von der „platonischen Frage“. Damit ist im Unterschied zur „sokratischen Frage“ nicht die Frage der Unterscheidung zwischen dem historischen und dem platonischen Sokrates, sondern die Frage nach der Einheit und Variation der platonischen Philosophie gemeint.²⁵ Innerhalb dieses Spektrums des „ganzen Platon“ können wir idealtypisch zwei interpretatorische Extreme unterscheiden: Platon den Aporetiker und Platon den systematischen Dogmatiker. Die Disjunktion findet sich bereits im *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis* von Sextus Empiricus (um 200 n. Chr.): „Von Platon haben die einen behauptet, er sei

²¹ Ausdruck von Rawls (1996) 202.

²² Vgl. Neschke (2010), Neschke/Erler (2012).

²³ Vgl. Edelstein (1962) 1–22.

²⁴ Vgl. bereits Diogenes Laertios III 52.

²⁵ Vgl. Teichmüller (1876), dazu Hartung (2012).

Dogmatiker, die anderen, er sei Aporetiker, die dritten, er sei teils Aporetiker, teils Dogmatiker.“²⁶

Für die aporetische Richtung steht in der Antike die akademische Skepsis, für die dogmatische der antike Neuplatonismus. Eine bekannte Formulierung Ciceros möge genügen: „In den Büchern Platons wird nichts bejaht; auch wird vieles nach beiden Seiten hin (*in utramque partem*) erörtert; alles wird in Frage gestellt, nichts für sicher erklärt.“²⁷ Cicero spricht auch von der *inconstantia Platonis* und ruft die widersprüchlichen Behauptungen über die Göttlichkeit in Erinnerung (*inter se vehementer repugnantia*).²⁸ Eine Aufzählung dieser Widersprüche findet sich etwa im ersten Kapitel von L. Stefaninis (1891–1956) *Platone*.²⁹

In die entgegengesetzte Richtung geht die Ansicht Plotins, dass Platon die Wahrheit gefunden habe:

Wir müssen annehmen, dass einige der glückseligen Philosophen der alten Zeit die Wahrheit gefunden haben. Aber welcher von ihnen es am vollständigsten getan hat, und wie ein Verständnis dieser Dinge [d.h. von Ewigkeit und Zeit] auch für uns entstehen kann, ist das, was uns zu suchen geziemt (*Enn.* III 7, 1, 13–17).

26 „Von Platon haben die einen behauptet, er sei Dogmatiker, die anderen, er sei Aporetiker, die dritten, er sei teils Aporetiker, teils Dogmatiker. In den Übungsschriften nämlich, dort, wo Sokrates eingeführt wird, wie er entweder mit den Leuten witzelt oder sich mit Sophisten misst, soll Platon einen übenden und aporetischen Charakter haben, einen dogmatischen aber dort, wo er sich mit Ernst entweder durch Sokrates oder Timaios oder ähnliche Leute äußert. Über diejenigen nun, die ihn Dogmatiker nennen oder teils Dogmatiker, teils Aporetiker, ist es wohl überflüssig, hier zu reden; denn sie geben den Unterschied zwischen ihm und uns selbst zu. Die Frage aber, ob er ein echter Skeptiker ist, behandle ich breiter in meinen *Bemerkungen*. Hier in diesem Grundriss will ich gegen Menodot und Änesidem (denn sie vor allem haben diesen Standpunkt vertreten) nur anführen, dass, wenn Platon sich über Ideen äußert oder darüber, dass es eine Vorsehung gebe oder dass das tugendhafte Leben begehrenswerter sei als das lasterhafte, er dogmatisiert, wenn er diesen Dingen als wirklich existierenden zustimmt, und dass er, wenn er ihnen als den glaubhafteren zustimmt, ebenfalls außerhalb des skeptischen Charakters steht, weil er etwas hinsichtlich seiner Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit vorzieht; denn dass auch dieses uns fremd ist, ist aus dem oben Gesagten offenbar“ (*Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, I 23, §§ 220–222, übers. v. M. Hossenfelder mit kleiner Veränderung von R. F.). Offensichtlich hält Sextus Empiricus Platon eher für einen Dogmatiker oder Probabilisten als für einen Skeptiker.

27 *In Platonis libris nihil affirmatur; et in utramque partem multa disseruntur; de omnibus quaeritur, nihil certe dicitur* (*Academica* I 46).

28 *De natura deorum* I 12.

29 Stefanini (1949) XI–XXVIII.

Es kann wenig Zweifel bestehen, dass für Plotin Platon der Philosoph ist, der die Wahrheit am vollständigsten gefunden hat, d.h. im Besitz eines feststehenden oder dogmatischen Systems war, das wir aus den Dialogen erst wieder rekonstruieren müssen. Freilich ist „des Mannes Absicht“ (τὸ τοῦ ἀνδρὸς βούλημα, IV 8, 1, 28) nicht leicht zu erkennen. Denn seine Aussagen scheinen sich zu widersprechen. Einerseits redet er abschätzig über diese sinnlich wahrnehmbare Welt (vgl. IV 8, 1, 27–31), andererseits preist er im *Timaios* (vgl. 29 a, 39 e) den Kosmos und den Schöpfer, der ihm die Seele gab, sowie den Abstieg der Seelen bzw. ihre Inkarnation in jedem von uns zum Zweck der Vollendung des Alls (vgl. IV 8, 1, 41–50). Zur Erkennung der wahren Absicht bedarf es also der Exegese: „[...] unsere jetzigen Argumente sind die Auslegungen von jenen alten, wobei das Alter dieser Meinungen dadurch bezeugt wird, dass sie sich in den Schriften Platons selbst finden“ (V 1, 8, 10–14). Diese Exegese ist eine in sich kohärente Rekonstruktion der platonischen Gedankenwelt.³⁰ Beide Gegensätze sind offensichtlich „abstrakt“.³¹

Eine Metamorphose dieses Gegensatzes findet sich im 18. und 19. Jahrhundert in der Gegensätzlichkeit des Philosophiehistorikers Wilhelm Gottfried Tennemann (1761–1819) mit seinem *System der platonischen Philosophie* (1792–95) auf der einen Seite und Friedrich Wilhelm Schlegels (1772–1829) in seinen *Philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806* auf der anderen Seite. So schreibt Tennemann: „Die Philosophie [Platons] ist die systematische Entwicklung der Ideen als Prinzip der Dinge, und die Wissenschaft des Zusammenhangs derselben unter der unbedingten Ursache.“³² Dagegen schreibt F. W. Schlegel:

Plato hatte nur eine Philosophie, aber kein System; und wie die Philosophie selbst mehr ein Streben nach Wissenschaft, als eine vollendete Wissenschaft ist, findet sich dieses auch bei ihm in einem vorzüglichen Grade. Er ist nie mit seinem Denken fertig geworden, immer beschäftigt, seine Ansichten zu berichtigen, zu ergänzen, zu vervollkommen, und in diesem immer weiter strebenden Gang seines Geistes nach vollendetem Wissen und Erkennen, diesem ewigen Werden, Entwickeln und Bilden seiner Ideen, das er in Gespräche künstlich darzustellen suchte, muss das Charakteristische seiner Philosophie gesucht werden, wenn man nicht in Gefahr geraten will, ihren Geist ganz zu verkennen, und auf dem Wege einer irrigen Untersuchung zu ganz schiefen und falschen Resultaten zu gelangen.³³

³⁰ Vgl. dazu Hathaway (1969), sowie Chiaradonna (2010) insb. 107–109, mit weiteren Literaturangaben.

³¹ Vgl. zu diesem Streit zwischen der skeptischen und der dogmatischen Platonauslegung Tarrant (2000) 10–26.

³² Tennemann (1795) 285. Zu Tennemann vgl. auch Szlezák (2012) insb. 420–425.

³³ Schlegel (1836) 364. Zu Schlegel vgl. auch Kobusch (2012).

Von Platon kann man also nur Philosophieren, aber nicht Philosophie lernen, wie das Immanuel Kant allgemein behauptet hat.³⁴ F. Schleiermacher dagegen war in seiner berühmten „Einleitung“ Unitarier, ungeachtet er die „Unzertrennlichkeit von Form und Inhalt“ vertreten hat:³⁵ „[U]nd man gestände ihm ohne weiteres zu, was nach Beobachtung unserer heutigen Philosophen so wunderbarlich scheinen muss, dass es nicht ohne den strengsten Beweis geglaubt werden dürfte, dass er nemlich vom Antritt seiner lehrenden Laufbahn, und noch früher, immer so gedacht habe wie hernach.“³⁶ Nach F. Schleiermacher gibt es also keine „Berichtigungen“, wie sie Schlegel unterstellt, sondern nur eine in der Zeit verlaufende schriftliche Darstellung zu didaktischen Zwecken.³⁷

Im letzten Jahrhundert dürften zu den prominentesten Vertretern einer systematisch-dogmatischen Interpretation P. Shorey mit seinem Werk *The Unity of Plato's Thought* gehören, dann wieder W. Jaeger sowie H. Krämer, der allerdings dieses System erst in der „ungeschriebenen Lehre“ realisiert sieht, wohingegen P. Friedländer, G. Vlastos und zahlreiche andere wiederum den Entwicklungsgedanken betont haben.³⁸ Ch. Kahn hat mit seinem Werk *Plato and the Socratic Dialogue* wiederum einen wichtigen Schritt in die unitarische Richtung getan, dem mit Kahns zu erwartendem Werk über die späten Dialoge wohl noch

34 „Das System aller philosophischen Erkenntnis ist nun Philosophie. Man muss sie objektiv nehmen, wenn man darunter das Urbild der Beurteilung aller Versuche zu philosophieren versteht, welche jede subjektive Philosophie beurteilen soll, deren Gebäude oft so mannigfaltig und so veränderlich ist. Auf diese Weise ist Philosophie eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht, so lange, bis der einzige, sehr durch Sinnlichkeit verwachsene Fußsteig entdeckt wird, und das bisher verfehlt Nachbild, so weit als es Menschen vergönnt ist, dem Urbilde gleich zu machen gelingt. Bis dahin kann man keine Philosophie lernen; denn, wo ist sie, wer hat sie im Besitze, und woran lässt sie sich erkennen? Man kann nur philosophieren lernen, d.i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Prinzipien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen.“ (*KpV* B 865).

35 Schleiermacher (1804) 16: „[...] denn wenn irgendwo, so ist in ihr Form und Inhalt unzertrennlich, und jeder Satz nur an seinem Orte und in den Verbindungen und Begränzungen, wie ihn Platon aufgestellt hat, recht zu verstehen“.

36 Schleiermacher (1804) 38.

37 Vgl. Szlezák (2010).

38 Jaeger (1973) 678: „Aber eins ist klar, dass die entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungen des 19. Jhrh. die zahlreichen Verbindungslinien zu wenig beachtet haben, die Plato von einem Werk zum anderen gezogen hat und durch die er uns zum Bewusstsein bringt, dass sie alle schrittweise einen einzigen großen Zusammenhang aufdecken, in welchem der erste Schritt erst durch den letzten seine volle Erklärung empfängt.“ Vgl. zu diesen Einheitsvorstellungen auch Kahn (1992).

weitere folgen werden.³⁹ Was ist nun die richtige Auffassung des „ganzen Platon“ oder bleibt das, was Platon wirklich dachte, für uns wie für den grossen italienischen Platonforscher Luigi Stefanini ein „Geheimnis“, nämlich „Il mistero di Platone“?⁴⁰

Sicher wäre es vermessen, hier Abschließendes sagen zu wollen. Um Platon zu verstehen, müsste man nach einem Ausspruch G. Ryles Platon selber sein: „[O]nly by really being Plato could I really understand him“,⁴¹ insofern er sich selber richtig verstanden hat. Aufgrund des dargestellten dogmatischen Minimums glaube ich gleichwohl zweierlei behaupten zu dürfen: Es gibt (1) eine „minimale Einheit“ also eine „Einheit in der Entwicklung“ in Platons Dialogen, die aus den erwähnten sieben Thesen besteht. Diese Einheit können wir in aristotelischen Denkkategorien als das *Eidos* des platonischen Schrifttums oder in Kuhn'scher Terminologie als das *Paradigma* bezeichnen, innerhalb dessen sich Platons schriftstellerisches Werk entwickelt hat. Negativ gesprochen, bedeutet diese These aber (2): Es gibt keine grundsätzliche Revolution *innerhalb* des platonischen Schrifttums, etwa die Bestreitung einer der sieben Thesen, wie etwa die Bestreitung des Unterschiedes zwischen richtiger Meinung und Wissen oder die Bestreitung der Ideenlehre. Im Unterschied etwa zu seinem Lehrer Sokrates haben wir keine grundsätzliche Wende, etwa von der „Erforschung der Natur“ (περὶ φύσεως ἱστορία, *Phd.* 96 a) zur „Betrachtung in den Argumenten“ (ἐν λόγοις σκέψις, *Phd.* 100 a) zu verzeichnen. Platon hat vermutlich erst *nach* seiner Umwendung durch Sokrates seine philosophische Publikationstätigkeit begonnen. Doch existiert neben dieser Einheit offensichtlich auch eine Entwicklung dieser schriftstellerischen Einheit in der Zeit, die wir vergleichen können mit der Entwicklung eines Baumes aus einem Samen oder mit der „normalwissenschaftlichen“ Ausarbeitung innerhalb eines Paradigmas. Wir haben also, um mit dem Titel des Buches von William J. Prior zu sprechen „Unity and Development in Plato's Metaphysics“. Die Entwicklung dieser Einheit kann an den Dialogen nachgezeichnet werden, die gleichsam in der Zeit und für ein jeweils verschiedenes Publikum dargestellte Fragmente dieser einheitlichen Vision sind. Der Kern dieser einheitlichen Vision aber scheint mir die These (1) zu sein, nämlich dass es einen Unterschied gibt zwischen richtiger Meinung und Wissen.

³⁹ Vgl. Kahn (1996), sowie für das Spätwerk Kahn (1995).

⁴⁰ So die Überschrift des ersten Kapitels von Stefaninis großem Werk: Stefanini (1949) XI–XVIII.

⁴¹ Ryle (1949) 57.

Von Kant – um es zu wiederholen – stammt der Ausspruch, dass man nicht Philosophie, sondern nur Philosophieren lernen kann.⁴² Über diese Angelegenheit ist auch heute noch nicht das letzte Wort gesprochen, denn im Unterschied zu vielen naturwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Disziplinen gibt es keinen philosophischen „Gesetzeskorpus“, den man sich aneignen kann.

Platons nirgends ausformuliertes „System“ sowie seine Wahl des Dialoges als philosophischer Mitteilungsform scheinen anzudeuten, dass man bei ihm vorwiegend nur Philosophieren lernen kann, d.h. eine Frage, wie z.B. die, ob der Gerechte glücklich und der Ungerechte unglücklich sei, nach beiden Seiten hin (*in utramque partem*) zu erörtern, um zu einer begründeten Meinung zu kommen, wer von den beiden tatsächlich glücklich sei. Das erwähnte „dogmatische Minimum“ zeigt jedoch, dass Platon durch die Dialoge sehr wohl auch eine lehr- und lernbare Philosophie vermitteln wollte, wie z.B., dass der Gerechte glücklich und der Ungerechte unglücklich ist. Allerdings gelangt dieses „dogmatische Minimum“ zumindest in den Dialogen nie zu einem hinreichenden System, wie es wohl in der erhofften Synopsis im 7. Buch der *Politeia* zu erzielen gewesen wäre (vgl. 531 d). Es ist allerdings eine Philosophie, die, um handlungswirksam zu werden, nur durch Philosophieren und d.h. durch die Katharsis der Seele von falschen Meinungen anzueignen ist. Und nur durch selbstständiges Philosophieren oder – platonisch gedacht – durch Erinnerungsarbeit würde ein solches „platonisches System“ „dem menschlichen Geschlecht“ einen „großen Dienst“ erweisen oder zu seinem „Glück“ beitragen. Deshalb mag es Platon auch vorgezogen haben, seine in den Dialogen entwickelte Philosophie nicht als System darzustellen. All diese Gegensätze im *corpus Platonicum*, die Einheit und die Entwicklung, die feste Philosophie und das problematisierende Philosophieren, in einer Monographie zu vereinen, das wäre die vielleicht vorzüglichste Aufgabe gegenwärtiger Platonforschung.⁴³

⁴² *KpV* B 865.

⁴³ Dieser Beitrag geht auf einen unveröffentlichten Vortrag zurück, den ich am *VI Symposium Platonicum* von 5.–10. August 2001 in Jerusalem gehalten habe. In unvergesslicher Erinnerung an meine Lehrveranstaltungen in Fribourg widme ich ihn nun meinem lieben Kollegen Dominic O'Meara zum 65. Geburtstag in Hochachtung.

Bibliographie

- Apelt, O. (1912–1926) *Platon. Sämtliche Dialoge*, Herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt, in Verbindung mit K. Hildebrandt, K. Ritter, G. Schneider, Meiner (Leipzig).
- Baltes, M. (2000) 'Zum Status der Ideen in Platons Frühdialogen Charmides, Euthydemos, Lysis', in Th. M. Robinson/L. Brisson (eds.) *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Academia Verlag (St. Augustin) 317–323.
- Brisson, L. (2009) 'Le tyran dans les *Lois*: la violence fondatrice. Une lecture de *Leg.* IV 709d–712a', in S. Gastaldi/J.-F. Pradeau (eds.) *Le philosophe, le roi, le tyran. Etudes sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Academia Verlag (St. Augustin) 131–138.
- Burnyeat, M. (2000) 'Plato', *Proceedings of the British Academy* 111, 1–22.
- Chiaradonna (2010) 'Esegesi e sistema in Plotino', in Neschke (2010) 101–118.
- Edelstein, L. (1962) 'Platonic Anonymity', *American Journal of Philology* 83, 1–22.
- Emerson, R.W. (1850/1987) *Representative Men*, London. Zit. nach: R. A. Bosco (ed.) *The collected works of Ralph Waldo Emerson*, V, 4, Belknap Press of Harvard University Press (Cambridge, Mass.)
- Ferber, R. (1984) *Platos Idee des Guten*, Academia Verlag (St. Augustin) 1989².
- Ferber, R. (1991) 'Sokrates: Tugend ist Wissen', *Elenchos* 11, 39–66.
- Ferber, R. (1998) '„Auf diese Weise nun gebe ich selbst meine Stimme ab“ – Einige Bemerkungen zu Platons später Ideenlehre unter besonderer Berücksichtigung des *Timaios*', *Gymnasium* 105, 419–444.
- Ferber, R. (2007) 'Was und wie hat Sokrates gewusst?', *Elenchos* 28, 5–39.
- Ferber, R. (2011) 'Nachwort zu Platon', in Platon, *Apologie des Sokrates*, neu übersetzt und kommentiert v. R. Ferber, Beck (München) 71–104.
- Ferber, R. (2013) 'Was jede Seele sucht und wozu wollen sie alles tut', *Elenchos* 34 (im Druck).
- Ferber, R./Hiltbrunner, Th. (2005) 'Enthält das Argument für die Existenz der Ideen, Ti. 51d3–52a7, einen Fehler?', *Gymnasium* 112, 461–467.
- Friedländer, P. (1928) *Platon*, Bd. I: *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, De Gruyter (Berlin).
- Hathaway, R. F. (1969) 'The Neoplatonic Interpretation of Plato', *Journal of the History of Philosophy* 7, 19–26.
- Hartung, G. (2012) 'Die platonische Frage. Zur Kontroverse über Eduard Zellers Platonbild', in Neschke/Erler (2012) 247–264.
- Herzog, R. (1985), 'Überlegungen zur griechischen Utopie: Gattungsgeschichte vor dem Prototyp der Gattung?' in W. Vosskamp (ed.) *Utopieforschung*, 2, Suhrkamp (Frankfurt a. M.) 1–20.
- Ichikawa, J./Steup, M. (2012), 'The Analysis of Knowledge', in Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/knowledge-analysis>.
- Jaeger, W. (1973) *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, De Gruyter (Berlin).
- Kahn, Ch. (1992) 'Werner Jaeger's Portrayal of Plato', in W. M. Calder (ed.) *Werner Jaeger Reconsidered*, Scholars Press (Atlanta) 69–81.
- Kahn, Ch. (1995) 'The Place of the Statesman in Plato's Later Work', in Ch. J. Rowe (ed.) *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Academia Verlag (St. Augustin) 49–60.

- Kahn, Ch. (1996) *Plato and the Socratic Dialogue, The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press (Cambridge).
- Kobusch, Th. (2012) 'Schlegels Platonverständnis', in Neschke/Erler (2012) 51–66.
- Krämer, H. (1996) 'Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)', in O. Höffe (ed.), *Platon, Politeia*, Akademie Verlag (Berlin) 179–203.
- Laks, A. (2005) *Médiation et coercion. Pour une lecture des « Lois » de Platon*, Presses Universitaires de Septentrion (Villeneuve d'Ascq).
- Laks, A. (2012) 'Temporalité et utopie: remarques herméneutiques sur la question de la possibilité des cités platoniciennes', in F. L. Lisi (ed.) *Utopia, ancient and modern, Contributions to the history of a political dream*, Academia Verlag (St. Augustin) 19–38.
- Leibniz, G. W. (1887) *Die philosophischen Schriften*, III, Herausgegeben von C. I. Gerhardt, Weidmann (Berlin).
- Merlan, Ph. (1947) 'Form and Content in Plato's Philosophy', *Journal of the History of Ideas* 1, 406–430.
- Neschke, A. (ed., 2010) *Argumenta in dialogos Platonis Teil I: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Schwabe (Basel).
- Neschke, A./Erler, M. (2012) *Argumenta in dialogos Platonis Teil 2: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*, Schwabe (Basel).
- Plass, P. (1964) 'Philosophic Anonymity and Irony in the Platonic Dialogues', *American Journal of Philology* 85, 254–278.
- Press, G. A. (2000) *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Rowman and Littlefield Publisher, Inc. (Lanham).
- Prior, W. J. (1985) *Unity and Development in Plato's Metaphysics*, Croom Helm (London).
- Rawls, J. (1996) *Political Liberalism, with a new introduction and the "Reply to Habermas"*, Columbia University Press (New York).
- Ryle, G. (1949) *The Concept of Mind*, Hutchinson's University Library (London).
- Schlegel, F. (1836) *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806. Nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts*, I, Aus dem Nachlass des Verewigten herausgegeben von C. J. H. Windischmann, Weber (Bonn).
- Schöpsdau, K. (2003) *Platon. Nomoi (Gesetze)*, Buch IV–VIII, Übersetzung und Kommentar von K. Schöpsdau (Platon, Werke IX, 2), Vandenhoeck & Ruprecht (Göttingen).
- Stefanini, G. (?1949) *Platone*, I, Cedam (Padova).
- Szlezák, T. A. (2010) 'Von Brucker über Tennemann zu Schleiermacher', in Neschke (2010) 411–433.
- Tarrant, H. (2000) *Plato's First Interpreters*, Cornell University Press (Ithaca).
- Teichmüller, G. (1876) *Die Platonische Frage. Eine Streitschrift gegen Zeller*, Perthes (Gotha).
- Tennemann, Wilhelm Gottlieb (1795) *System der Platonischen Philosophie*, Vierter und letzter Band, Barth (Leipzig).
- Vegetti, M. (2009) „Un paradigma in cielo“. *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci Editore (Rom).